

## AVEC SPINOZA, PENSER LA COMPLEXITÉ ET L'AUTO-ORGANISATION DES CORPS : DU PHYSIQUE AU POLITIQUE

BOVE, Laurent<sup>1</sup>

La référence constante, dans les derniers ouvrages d'Henri Atlan, à l'œuvre de Spinoza [Atlan, 1999, 2002 et 2003]<sup>2</sup>, explique le choix de mon sujet pour votre Colloque. L'idée d'auto-organisation est apparue dans le champ théorique contemporain aux cours des années 60 aux États-Unis, et elle a été introduite en France par les recherches du biologiste et philosophe Henri Atlan.

Quelques mots d'abord sur le concept d'auto-organisation. L'auto-organisation est un paradigme que plusieurs disciplines ont mis en œuvre (sciences biologiques, écologiques, sociales, économiques, politiques, psychologiques, linguistiques, cognitives, etc.), et ce, après que le concept eut été forgé dans un immense archipel scientifique où l'on navigue entre physico-chimie, biologie et cybernétique. C'est cependant essentiellement de l'univers cybernétique (de l'autorégulation et de la rétroaction) qu'est née l'idée d'une auto-organisation des systèmes complexes. En 1979 dans un ouvrage intitulé *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Henri Atlan forgeait le concept d'un « principe de *complexité* par le bruit » qui introduit l'idée d'une conversion continuée du hasard en de nouvelles significations pour un système dont le processus de complexification est la négation tendancielle d'un ordre pourtant indispensable à cette conversion. C'est alors entre deux formes de mort, le cristal (comme absence de complexité) et la fumée (comme absence d'ordre), que se déploient les structures fluides et dynamiques de l'organisation du vivant comme autant de processus de désorganisation indéfiniment rattrapée. Dans le processus du « hasard organisationnel » d'Henri Atlan, *la matière s'auto-organise donc en se complexifiant*. Et il dépend ainsi de la puissance même des corps et/ou de leur complexité que l'aléatoire soit source de destruction ou de création.

À l'époque où il conçoit ce nouveau modèle épistémologique, Henri Atlan ne connaît pas encore la pensée de Spinoza ou, du moins – m'a-t-il personnellement confié – il en a une lecture très réductrice : pour lui, Spinoza est un penseur aux antipodes de ce modèle car c'est, imagine-t-il, un penseur du déterminisme absolu, un déterminisme qui ressemble bien à une « nécessité fatale » qui exclut donc, du réel, toute possibilité de

---

<sup>1</sup> Professeur émérite de l'université d'Amiens, chercheur de l'UMR 5037, ENS-Lyon.

<sup>2</sup> Cf. le compte-rendu de *Les étincelles de hasard*, t. 1, [Bove, 2000].

création ou de nouveauté. Le rapport à Spinoza d'Henri Atlan va cependant, ensuite, dans les années 80, fondamentalement changer avec l'évolution, bouleversante, des études spinozistes qui vont profondément modifier l'idée même que l'on se faisait alors de Spinoza et qu'Atlan se faisait lui-même de la « nécessité » spinoziste.

Ce qui a été, en effet, découvert – disons à partir des grands commentateurs de Spinoza que sont Gilles Deleuze puis Alexandre Matheron et, ensuite, par ceux qui vont éclairer et approfondir ces nouvelles perspectives de lecture – c'est que, si Spinoza est, en effet, un penseur de la nécessité (ce que tout le monde a toujours su sans bien le comprendre d'ailleurs jusqu'à accuser cette philosophie de fatalisme), Spinoza est aussi, et surtout, un penseur du dynamisme de la complexité (ce qui, dans l'histoire de l'interprétation du spinozisme, est une découverte assez récente). Et c'est sur ce second aspect de la lecture de Spinoza – auquel mon propre travail a contribué – que portera plus particulièrement aujourd'hui ma réflexion.

La complexité du Réel c'est d'abord, pour l'auteur de l'*Éthique*, celle d'un Dieu-substance- unique, radicalement identifié à la Nature<sup>3</sup>. Mais c'est aussi l'indication de ce que Spinoza nomme la perfection de toutes les choses naturelles qui est celle même de leur « puissance » singulière ou de leur « vertu<sup>4</sup> ». Le Dieu-Nature spinoziste, en effet, produit en se produisant, une infinité de choses<sup>5</sup> – ce que Spinoza appelle des « modes<sup>6</sup> ». Et cette production se réalise selon une infinité de manières, ce qui permet de concevoir dynamiquement des essences singulières et par là-même aussi des choses singulières ; des manières qui expriment ainsi (singulièrement), en leur affirmation même, l'essence ou la puissance divine<sup>7</sup>.

La nécessité de la Nature spinoziste c'est donc, d'abord, celle de la puissance absolument infinie de cet acte de production sans « commencement ni fin<sup>8</sup> », acte d'auto-affirmation (et d'auto-constitution), dans et par la moindre parcelle de la réalité, qui ne peut être justement une réalité que parce qu'elle est, elle-même, une chose très complexe dans laquelle et par laquelle s'affirme de manière positive et déterminée, l'infinité du Dieu-

---

<sup>3</sup> C'est dans la préface de la partie IV de l'*Éthique* que Spinoza écrit que parler de « la Nature » c'est la même chose que de parler, au sens strict, de « Dieu » : *Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est* [nous citons, pour l'*Éthique*, l'éd. Pautrat, 1988, p. 336].

<sup>4</sup> « Par vertu et puissance, j'entends la même chose », *Éthique* IV, définition 8.

<sup>5</sup> « Au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses », *Éthique* I, proposition 25, scolie.

<sup>6</sup> *Éthique* I, définition 5.

<sup>7</sup> « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) », *Éthique* I, proposition 16.

<sup>8</sup> *Éthique* IV, préface p. 337.

Nature. Pour Spinoza un « mode » simple, corps simple ou idée simple, est une pure abstraction. La consistance (la singularité) de la moindre parcelle du réel, sa perfection, sa puissance, sa liberté même, inclut une complexité singulière qui suppose elle-même la complexité de tout le réel. Et c'est du point de vue, tout à fait *positif*, de cette complexité, soit du point de vue de la perfection ou de la puissance opérationnelle des choses<sup>9</sup> (leur « vertu<sup>10</sup> » dit Spinoza), que Spinoza va pouvoir développer une éthique et une politique de la « libre nécessité<sup>11</sup> » ou, suivant l'expression de son livre, l'*Éthique*, de la « cause adéquate ». C'est-à-dire une cause « dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle-même<sup>12</sup> ». Et, écrit Spinoza, « je dis que nous agissons, quand il se fait en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule<sup>13</sup> ».

Ce devenir actif, cause adéquate ou de libre nécessité d'une « nature » (c'est-à-dire d'une *réalité effective*), c'est la matrice ontologique du projet éthique de Spinoza et aussi du projet politique (en tant qu'il s'agit, en ce domaine aussi, de construire le corps commun de la vie politique comme celui d'un individu capable de causalité adéquate)<sup>14</sup>.

Spinoza précise bien que, comme une société, un individu humain est aussi un individu composé d'une multitude d'individus, eux-mêmes très composés...<sup>15</sup> Le corps des hommes comme celui des sociétés est en effet une multiplicité de corps qui se dit selon une pratique commune de constitution, dans et par l'activité même de la puissance de la complexité (et/ou de la multitude de corps) dont ce corps est fait<sup>16</sup>. Et l'on ne sait pas ce

<sup>9</sup> « Ce par quoi les choses sont dites déterminées à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif », *Éthique* I, démonstration de la proposition 26.

<sup>10</sup> « La vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature », *Éthique* IV, définition 8.

<sup>11</sup> Spinoza écrit à G. H. Schuller : « J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. [...] Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité », lettre 58 [trad. Appuhn, 1965, t. 4].

<sup>12</sup> *Éthique* III, définition 1.

<sup>13</sup> *Éthique* III, définition 2.

<sup>14</sup> C'est le sens des réformes démocratiques des États dans le *Traité Politique*. Cf. à ce propos notre introduction à l'édition du *Traité Politique*, « De la prudence des corps. Du physique au politique » [Bove, 2002, p. 9-101].

<sup>15</sup> *Éthique* II, postulats 1 et 2.

<sup>16</sup> « Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies, et ont une existence déterminée. Que si plusieurs individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous comme une même chose singulière », *Éthique* II, définition 7.

que peut un corps<sup>17</sup> ! Cela, d'abord, pour une raison essentielle liée à l'affirmation vivante et déterminée de l'absolument infini dans et par l'existence concrète des choses dans leur singularité. Ce que peut un corps selon sa propre complexité est lié, en effet, à son articulation infinie avec tous les autres corps de l'étendue... et Spinoza reconnaît qu'il ignore comment chacune des parties de la nature s'accorde avec le tout et comment elle se rattache aux autres parties...<sup>18</sup>

Ces quelques remarques préalables posées je souhaiterais montrer que Spinoza est un des rares penseurs qui nous donne la possibilité de penser une continuité théorique forte entre un modèle épistémologique de nature mathématique et physique *et* une connaissance éthico-politique. Mais combien aussi cette continuité du modèle, dans la construction du savoir, ne donne aucun privilège ni aucune primauté au physique sur l'éthique (ou le politique), mais que les différents savoirs qui portent sur les corps (du physique à l'éthique) doivent être, eux-mêmes, pris et compris dans une ontologie dynamique qui est celle de la *nécessité* et de la *complexité* du réel.

De cette logique de la complexité et de l'auto-organisation, Spinoza fait la théorie à travers le concept de *conatus* comme puissance d'exister et d'agir de toute chose, puissance qui est aussi, avons-nous dit, une puissance causale.

Une chose qui *est*, est nécessairement – en tant que détermination et/ou affection active de la puissance divine – capable d'effets, donc une « cause », et la dynamique d'une cause selon laquelle, d'abord, cette chose, par son essence singulière, « se persévère » [Breton, 1983, p. 73]<sup>19</sup>.

Mon objet va être d'examiner l'articulation de la complexité (du réel et/ou du réel lui-même comme complexité) *avec* cette pensée de la puissance qui est celle de la dynamique de la persévérance causale des choses. Pour cela, nous lisons, dans le *conatus* spinoziste, une ontologie de la « prudence » ou de la stratégie immanente des choses finies (stratégie immanente aux rapports de force dans lesquels ces choses sont prises). Mais une prudence (et/ou une stratégie) *qui est indépendante de toute téléologie*. D'où un usage paradoxal d'une notion de prudence sans finalité, et, sur le terrain de la politique et de l'histoire, une

<sup>17</sup> *Éthique* III, proposition 2, scolie.

<sup>18</sup> Lettre 30 à Henri Oldenburg [Appuhn, 1965, t. 4].

<sup>19</sup> Cette expression, de Stanislas Breton, fait écho à l'affirmation d'Alexandre Matheron qui, dès l'ouverture d'*Individu et Communauté chez Spinoza*, écrit que « tout individu est auto-producteur partiellement ou totalement selon que son dynamisme interne a besoin ou non de certaines conditions extérieures pour s'exercer ; et, du fait de cette auto-productivité, il peut être considéré, à l'analyse, soit comme "naturant", soit comme "nature" » [Matheron, 1969, p. 12].

prudence qui doit être pensée en deçà de l'espace de la représentation de la loi ainsi que du couple souveraineté-obéissance (nous allons y revenir) [Bove, 1996 et 2002, p. 9-101]<sup>20</sup>.

En *Traité politique* IV, 5, Spinoza écrit : *sanè cautio non obsequium* – « cette prudence n'est pas une obéissance » – *sed humanæ naturæ libertas est* – « c'est au contraire la liberté de la nature humaine<sup>21</sup> » – . La liberté comme *nécessité* : celle des processus dynamiques immanents d'affirmation des puissances. Être *sui juris* – relever de son propre droit, c'est-à-dire de sa puissance... – ou être *alterius juris* – relever du droit d'autrui ou être sous sa domination – est une distinction fondamentale, chez Spinoza, en ce qu'elle précise la définition de la liberté comme autonomie et, en son sens le plus fort, comme libre nécessité (aussi bien en ce qui concerne les êtres humains que les corps politiques<sup>22</sup>).

Jean Cavaillès, philosophe mathématicien qui se revendiquait spinoziste (et dont Georges Canguilhem a dit que, sous la domination des nazis, il fut « résistant *par logique*<sup>23</sup> » [Canguilhem, p. 36] ), déclare, très justement, devant la Société française de Philosophie (alors d'obéissance kantienne) : « *Autonomie donc nécessité* » [Cavaillès, 1939, p. 9]. On doit dire aussi *autonomie donc complexité*. Spinoza répète sans cesse que ce qui fait la puissance d'agir ou d'exister d'un corps, et par là même la capacité de ce corps à faire des actions qui dépendent de lui seul (d'être « cause adéquate »), c'est son très grand nombre d'aptitudes à agir et à pâtir de multiples façons à la fois... ce qui permet aussi à l'âme de ce corps de penser, *par elle-même*, c'est-à-dire adéquatement, librement, rationnellement<sup>24</sup>. D'où la distinction spinoziste – selon ce que *peut* un individu singulier pour sa conservation – des régimes de sa causalité ou de sa puissance : causalité « adéquate » ou « inadéquate<sup>25</sup> ». Causalités adéquates ou inadéquates nous donnent ainsi la grille de lecture ou d'intelligibilité de tout le réel des choses finies, que ce réel, dans son activité de persévérance, tombe sous le savoir de la physique, de l'éthique ou de la politique (et de l'histoire). Du point de vue de la logique de la puissance causale d'un singulier, *conatus* et « prudence » sont indissociables [Bove, 2006]. Cette prudence naturelle des choses qui, à différents degrés, est le processus même de l'actualité de la

<sup>20</sup> Cf. notre entretien en portugais, « Uma filosofia de resistência à dominação », in *Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento*, Revista IHU On-line (Revista do Instituto Humanitas Unisinos), n° 397 ano XII, 06-08-2012, São Leopoldo, p. 61-66.

<sup>21</sup> Nous adoptons, pour le *Traité Politique*, la traduction d'É. Saisset que nous avons rectifiée [Bove, 2002, p. 155].

<sup>22</sup> *Traité Politique* II, 9 [Bove, 2002, p. 125 et note 16 p. 134].

<sup>23</sup> C'est Georges Canguilhem qui souligne.

<sup>24</sup> *Éthique* II, proposition 13 scolie; et IV, proposition 18 scolie.

<sup>25</sup> *Éthique* III, définition 1 et 2.

liberté effective d'une « nature », dans et par la nécessité universelle, enveloppe nécessairement et dynamiquement, puissance de résistance, de socialité, de connaissance et d'émancipation politique. Arrêtons-nous sur ces différents aspects de la prudence. Du corps humain au corps politique<sup>26</sup>.

C'est d'une définition générale du corps — inscrite sur le plan d'immanence de sa conception de la Nature ou de Dieu — que Spinoza va partir, afin de déterminer plus étroitement ce que peut être le corps « humain » dont notre âme est l'idée : « Par corps, écrit-il, j'entends une manière qui exprime, de manière précise et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue<sup>27</sup>. » Un corps, c'est donc d'abord une certaine quantité de puissance d'agir ou « une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature<sup>28</sup> » ; puissance singulièrement liée selon une certaine loi ou un certain rapport par lequel se communique, en lui, le mouvement<sup>29</sup>. Dans le tome 2 de son ouvrage, *Les Étincelles de hasard*, Henri Atlan indique que ce rapport peut s'entendre aujourd'hui comme la « description mathématique d'un système dynamique où un système d'équations exprime les changements temporels que les différents constituants produisent les uns sur les autres » [Atlan, 2003, p. 206]. Chaque corps est toujours ainsi compris comme un processus pluriel et convergent, une « union [singulière] de corps » qui « concourent en une même action de telle sorte que tous soient cause à la fois d'un même effet ». Et chaque corps a, de ce point de vue, sa formule d'équilibre dynamique propre (et le système d'équations de sa complexité) qui détermine, pour chacun, une manière immanente d'être singulièrement/stratégiquement présent au monde, c'est-à-dire, pour Spinoza (pour qui être c'est agir, « être » c'est « puissance d'agir »), sa manière d'être lui-même producteur d'effets (ou puissance causale).

À quoi tend alors un corps, selon Spinoza ? Comme toute chose, il tend à actualiser sa puissance, à l'étendre jusqu'à sa limite immanente dans la productivité de tout ce qu'il peut. Et la positivité du corps, dans sa nécessité productive propre confrontée à l'extériorité, c'est d'abord l'insistance ou la résistance d'une nature complexe, singulièrement liée qui, elle-même, opère stratégiquement par liaison de ses propres

---

<sup>26</sup> Nous résumons, dans ce qui suit, les résultats d'études ultérieures auxquelles nous nous permettons, pour plus d'exhaustivité, de renvoyer le lecteur [Bove, 1999, 2002 et 2005]. Le lecteur retrouvera aussi nos thèses principales dans notre ouvrage en portugais, *Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia política e antropogênese*, ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2010.

<sup>27</sup> *Éthique* II, définition 1.

<sup>28</sup> *Éthique* IV, proposition 4 démonstration.

<sup>29</sup> *Éthique* II, proposition 13, définition.

affections en évitant systématiquement, et autant que faire se peut, l'avènement dans le corps d'une contradiction qui le détruirait. Les neurobiologistes contemporains verront dans cet effort une activité de l'ensemble des neurones, un désir ou une motivation propre aux êtres vivants supérieurs et à l'espèce humaine en particulier [Changeux-Ricoeur, 1998, p. 247]. Pour Spinoza, il s'agit de l'essence dynamique actuelle et actualisante de toute chose qui, en dehors de toute finalité comme indépendamment de tout « objet<sup>30</sup> », déduit à chaque instant de son existence, ses propres effets de causalité (propre) ou de productivité. Effets de causalité ou de productivité *sans finalité* qui, comme en thermodynamique du non-équilibre et aussi dans l'analyse des réseaux, sont des grandeurs dynamiques, c'est-à-dire des flux, des courants ou des forces... En dehors de Spinoza – comme nous l'avons déjà signalé au début de notre conférence – Henri Atlan, dans *Entre le cristal et la fumée*, pouvait déjà souligner comment « chaque élément d'un système est ainsi caractérisé par un *courant* ou *flux* qui le traverse et par la *force* conjuguée responsable de ce courant, plus correctement appelée *effort* » [Atlan, 1972, p. 109]. Cet « appétit » ou cet « effort » n'est « rien d'autre, chez Spinoza, que l'essence même de l'homme de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire<sup>31</sup> ». D'où l'idée, que nous avons avancée, d'une dynamique stratégique (et non téléologique) des *conatus*. Stratégie d'affirmation et de résistance qui vaut non seulement vis-à-vis des choses extérieures mais au sein même de la chose, dans sa manière propre d'opérer sur ce qui lui arrive (dans, par et sur sa complexité même) et de disposer ainsi, à *sa manière*, ses propres affections. Si en effet, écrit Spinoza, dans un même sujet, deux actions contradictoires sont excitées, mettant ainsi le corps en péril, « il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires<sup>32</sup> ». C'est la *prudence nécessaire* du corps qui impose sa loi de non-contradiction dynamique et, d'une certaine manière, la mesure de sa propre complexité, dans et par toutes ses opérations de persévérance au présent. Sa prudence, sa stratégie ou sa liberté. Une liberté qui renvoie nécessairement toujours à une nécessité de nature et à une puissance à la fois individuante (constituante de l'autonomie par degrés) et individualisante (constituante d'une singularité par degrés). Et cette liberté — qui est celle

---

<sup>30</sup> Que le *conatus* doit être conçu comme un *effort sans objet*, c'est-à-dire *sans finalité ni manque*, c'est ce que nous montrons longuement dans notre présentation « Éthique III » [Bove, 2006]. C'est la positivité du *conatus* spinoziste que de n'avoir ni objet ni fin, tout en ayant de puissants effets stratégiques de conservation.

<sup>31</sup> *Éthique* III, proposition 9 scolie.

<sup>32</sup> *Éthique* V, axiome 1.

même du réel singulier en train de se faire (et/ou d'être défait) dans et par ses déterminations dynamiques — est celle de tous les modes de la Nature. Et cette liberté peut être d'autant plus grande que ces modes sont d'autant plus capables de complexité. Complexité des alliances ou des connexions résistantes qui constituent un corps singulier, qui ne persévère en son être (celui-là même de la singularité de sa connexion — et/ou son équation personnelle —) que selon ses alliances régénérantes avec une multitude d'autres corps auxquels un corps est nécessairement lié.

Sans alliances en effet, comme sans puissance de résistance, ce que Spinoza appelle le « droit » d'un corps quelconque (c'est-à-dire sa puissance singulière d'exister) serait, comme l'indique le *Traité Politique* II, 15, plus théorique que réel. Un corps réellement existant c'est toujours, nous l'avons dit, un corps composé, complexe, une « union de corps ». C'est donc d'abord d'une alliance résistante de la complexité, qu'il faut parler, pour caractériser la réalité du corps.

Ce principe d'alliance ou de socialité, inséparable du principe de résistance, a chez Spinoza pour effet la mise en continuité d'une physique, voire d'une physiologie de l'échange, avec une éthique de la communication qui est aussi une éthique de l'autonomie. Spinoza souligne les deux critères qui font la perfection (c'est-à-dire la puissance d'agir ou d'exister) du corps humain : la très grande amplitude du pouvoir de ce corps à affecter et à être affecté de multiples manières (très grande amplitude que seules, dans la multiplication relationnelle, la culture et l'histoire peuvent effectivement actualiser), et l'aptitude de ce corps à l'autonomie, dans et par l'accroissement tendanciel de sa complexité : « Je dis pourtant, de manière générale, écrit Spinoza, que plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois [...] plus son esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul [...], plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte<sup>33</sup>. » Mais que les actions d'un corps puissent dépendre « de lui seul » (c'est sa puissance de causalité adéquate) cela nous renvoie non pas à une logique de l'autarcie mais, bien au contraire, à une *autonomie dynamique ouverte*, soit à la plus grande aptitude de ce corps à la multiplication de la communication et de l'échange avec une multitude d'autres corps.

---

<sup>33</sup> *Éthique* II, proposition 13, scolie.



Et ce principe dynamique de l'échange, constitutif et reproductif dans le domaine de la physiologie du corps humain<sup>34</sup>, vaut aussi sur le plan éthique, où il ne s'agit plus seulement de se reproduire biologiquement mais de donner la plus grande productivité de vie, c'est-à-dire la plus grande jouissance de l'exister, à l'équation qui détermine, en Dieu et par Dieu (ou la Nature), une singularité à faire. D'où la règle de vie sage, ou l'usage des plaisirs formulé par Spinoza (dans le scolie suivant le corollaire 2 de la proposition 45 d'*Éthique* IV) qui se réfère, à la fois, au principe de l'échange physiologique (mais en l'ouvrant à la très grande diversité des besoins d'un corps humanisé par la culture) et à la corrélation — à laquelle Spinoza a également déjà fait référence — entre l'étendue de l'aptitude du corps à affecter et à être affecté et l'aptitude (et/ou la puissance) de l'âme à *comprendre*. D'où la nature essentiellement corporelle, dispositionnelle et quantitative d'un projet éthique (enveloppant la production d'affects actifs et de connaissance adéquate) que Spinoza inscrit dans le même mouvement que celui de la croissance naturelle de l'enfant à l'adulte, comme accroissement de la complexité du corps humain<sup>35</sup>.

D'où, dans ces conditions, l'importance d'un *projet éthique* d'organisation dynamique et rationnelle des connexions du *corps individuel*. Organisation dans et par la connaissance vraie ou adéquate : c'est la voie enseignée par l'*Éthique*. Mais organisation aussi des connexions constituantes du *corps commun* : c'est le *projet*, en partie du *Traité théologico-politique* et surtout du *Traité Politique* qui traite des organisations que pourraient avoir des États, de forme monarchique ou aristocratique, fonctionnant comme des corps capables de causalité adéquate.

C'est le concept de « multitude » ou plus précisément de « puissance de la multitude » (*multitudinis potentia*) qui permet à Spinoza, dans le *Traité Politique*, d'expliquer le lien nécessaire de la complexité du corps commun et des voies d'émancipation dont ce corps est capable. Depuis l'*Histoire Romaine* de Tite-Live jusqu'au *De Cive* de Hobbes (à l'exception sans doute de l'œuvre de Machiavel) la notion de multitude a toujours été employée de manière extrêmement péjorative. La multitude « qui ne garde point d'ordre » et « qui est comme une hydre à cent têtes » [Hobbes, 1982, ch. VI, 1], doit être niée au profit de l'unité d'une « personne publique » ou « civile », le « peuple » [Hobbes, 1982, ch. VI, 1]. Qui ignore cette distinction entre peuple et multitude, poursuit Hobbes, « dispose les esprits à la sédition » [Hobbes, 1982, ch. XIII, 8]. En écrivant, au contraire, dans son *Traité Politique*

<sup>34</sup> Cf. particulièrement les lemmes 4 à 7 (et son scolie), ainsi que les postulats 1 à 4 suivants la proposition 13 d'*Éthique* II.

<sup>35</sup> *Éthique* V, proposition 39 et son scolie.

II, 17, que la « puissance de la multitude », c'est la souveraineté elle-même (souveraineté naturelle que la multitude possède inaliénablement et qu'un peuple en démocratie, la classe des régents en aristocratie, ou la personne du roi en monarchie, peuvent seulement, selon certaines institutions, détenir), Spinoza a fait de la notion de multitude le concept politique de la puissance immanente, constituante et auto-organisatrice de la complexité. *Multitudo* nous renvoie donc au mouvement réel de génération de la complexité et à la coopération des singuliers, dans la formation du corps commun, et cela d'une manière radicalement différente, et même opposée, aux explications de la genèse idéale des sociétés selon le transfert du droit naturel et le contrat que l'on trouve dans les théories de la souveraineté.

Pour Spinoza, aux commencements de l'histoire, une multitude libre, n'a pu tout d'abord et nécessairement que se constituer politiquement en démocratie<sup>36</sup>. Et cela ne s'explique pas du tout par la juridicité d'un contrat (justifiant la nouvelle souveraineté) mais par les lois nécessaires des affects. Machiavel dirait que c'est ici l'opposition de la « vérité effective de la chose », aux imaginations qu'on s'en fait. Ce que montre en effet Spinoza, c'est que la très grande diversité et la complexité de la multitude (qui conduit habituellement, à désespérer d'elle, étant donné qu'elle se gouverne, non par la raison, mais par les affects), que cette complexité donc, enveloppe de fait une puissance tout à fait positive dans la constitution du vivre-ensemble, à égalité et dans le respect de la différence de chacun. La multitude se caractérise en effet par un désir – pas du tout rationnel – mais qui traverse tous les singuliers et qui, paradoxalement, produit la rationalité et la positivité du lien commun : c'est le désir de chacun de ne pas vouloir être dirigé par son semblable, tenu pour son « égal<sup>37</sup> ». La résistance à la domination de l'homme par l'homme est, selon Spinoza, affectivement, logiquement et nécessairement première. Elle enveloppe un fort sentiment d'égalité (issu de la similitude si l'on se réfère aux lois de l'imitation expliquées dans *Éthique* III) et de défense de la singularité.

C'est de cette nature nécessaire de la multitude qu'a dû nécessairement se déduire, aux origines de l'histoire, le consensus sur la forme du gouvernement collectif : à savoir la démocratie. Spinoza définit la démocratie, dans le chapitre V [9] du *Traité théologico-politique*, comme une « société tout entière » qui exerce « collégialement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne, précise-t-il, ait

---

<sup>36</sup> *Traité Politique* VIII, 12.

<sup>37</sup> « Rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux », *Traité théologico-politique* V, [8] p. 221; cf. aussi le ch. XVII [4] p. 541 et [25] p. 573, et *Traité Politique* VIII, 12.

à obéir à son égal ». Spinoza va même jusqu'à écrire « qu'il n'y a pas proprement d'obéissance dans la société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par consentement commun<sup>38</sup> ». Le point de vue de la complexité est ainsi le point de vue d'une radicalité démocratique qui, en deçà même de l'institution de la démocratie (comme forme gouvernementale du pouvoir souverain), concerne le mouvement réel de la constitution du corps commun. Spinoza place ainsi la question politique de la complexité au cœur même de son ontologie de la puissance. En deçà du droit souverain qui est celui, juridique, d'un pouvoir institué, la souveraineté, comme droit, est devenue l'affirmation immanente de la puissance politiquement constituante de la complexité<sup>39</sup>. Ce déplacement du sens de la souveraineté, d'un droit institué à la puissance constituante de la complexité, est au cœur du *Traité Politique*.

À considérer les choses juridiquement, l'on en reste à une conception abstraite du corps politique d'où l'on a expulsé imaginativement l'exercice pluriel des puissances réelles déterminées (ce que Spinoza appelle, pour son compte, le droit naturel). La théorie de la souveraineté (comme c'est le cas chez Hobbes) imposait alors le problème de l'obéissance à la Loi comme problème politique majeur. Mais à considérer la vérité effective de la chose, soit le point de vue de l'expérience ou de la pratique<sup>40</sup>, *c'est de la dynamique de la complexité qu'il faut partir*. C'est alors non plus l'obéissance, mais l'enchevêtrement des prudences ou – dit autrement – des processus stratégiques immanents des *conatus*, qui est le problème politique majeur. Problème de prudence et de constitution immanente de « la liberté » et non plus d'obéissance.

C'est sur cette réalité effective, en deçà de la question juridique, que Spinoza va reconstruire une pensée politique de la liberté comme puissance d'agir : « J'avertis le lecteur, écrit-il à la fin du chapitre III du *Traité Politique*, que j'ai démontré tous mes principes en m'appuyant sur la nécessité de la nature humaine prise en général, c'est-à-dire sur l'effort universel que font les hommes pour se conserver ». Effort singulier qui n'a

---

<sup>38</sup> *Traité théologico-politique* V, [9] p. 221.

<sup>39</sup> Le modèle inverse de la dynamique d'autonomie ouverte de la démocratie c'est l'État théocratique parfait. Dans l'État de Moïse (s'il avait été parfait) il y aurait eu un contrôle absolu de la socialisation, c'est-à-dire, de par le fonctionnement systémique des institutions, une communication *immuable* du mouvement entre les parties du corps collectif, éternellement la même, selon les mêmes affects réciproques. On peut dire ainsi de cet État, tel que le conçoit Spinoza dans le *TTP*, ce qu'Henri Atlan dit de la tour de Babel: « autofabrication planifiée et coordonnée de l'être humain, d'un Adam collectif et unidimensionnel. » [Atlan, 1999, p. 74]. Cette solution liquide intégralement la liberté et la créativité de la puissance de la multitude qui a été, une fois pour toutes, actualisée dans et par l'imagination politique de Moïse [Bove, 2005].

<sup>40</sup> C'est le point de vue annoncé du *Traité Politique* : cf. particulièrement, I, 3 et III, 3 où Spinoza passe du point de vue la « permission légale » à celui de la vérité effective de la chose (qui est celui de la pratique).

d'effectivité que dans et par la réalité complexe d'un corps commun et d'un droit commun. Comme le corps simple, le *conatus* solitaire est aussi, pour Spinoza, une pure abstraction.

*Multitude* est donc le nom de ce corps complexe et commun des *conatus* singuliers, ou de ce droit commun qu'il faut entendre strictement comme l'affirmation résistante d'une puissance commune. Droit commun comme puissance d'affirmation et de résistance, c'est aussi le nom spinoziste de la souveraineté. À l'inverse de Hobbes qui réduit la multitude et sa complexité au moule juridico-politique de la Loi et du sujet de droit qui lui fait face, Spinoza dans le *Traité Politique* pense, au contraire, des dispositifs qui, quelles que soient les formes de souveraineté (monarchie, aristocratie ou démocratie) pourraient permettre un régime optimal de la « libre nécessité » de la complexité d'un corps dans son aptitude à produire, de manière immanente, de la raison politique (parce que commune). Si bien que, quelle que soit la forme de gouvernement, la souveraineté réelle demeure toujours la puissance d'affirmation et de résistance de la multitude entière. Comme pour l'âme humaine, dont l'aptitude aux idées vraies est corrélative de la très grande aptitude d'un corps à affecter et à être affecté de multiples manières, le corps politique ne s'élève donc à la stratégie rationnelle de son *conatus* (Machiavel, l'auteur des *Discorsi* disait, à sa « *prudenza intrinseca* » [Machiavel, 1996, p. 461]) qu'en corrélation d'un certain régime de la complexité (et/ou de la puissance) qui est le véritable creuset de la raison commune de ce corps.

Du physique au politique, Spinoza nous invite ainsi, en partant de la complexité effective du réel, à penser les nécessités qui sont celles des stratégies immanentes des corps dont nous sommes faits et la constitution dynamique de leur liberté. Une liberté de laquelle, *par notre diversité et nos singularités, la connaissance et l'action politique*, nous pouvons être (sur la base de notre prudence : c'est le projet éthico-politique spinoziste) des *principes vivants d'auto-organisation*. Le modèle spinozien d'auto-organisation ouvre ainsi à une ontologie immanente et de réappropriation du temps et de l'histoire. Temps ouvert des coopérations et des résistances, un temps de la constitution de l'être comme puissance collective de transformation et d'émancipation.

## RÉFÉRENCES

ATLAN H. (1972), *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, Paris.

ATLAN H. (1999), *Les Étincelles de Hasard* tome 1. *Connaissance Spermatique*, Seuil, Paris.

ATLAN H. (2002), *La science est-elle inhumaine, Essai sur la libre nécessité*, Bayard, Paris.

ATLAN H. (2003), *Les Étincelles de Hasard* tome 2. *Athéisme de l'Écriture*, Seuil, Paris.

BOVE L. (1996, réédition 2012), *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris.

BOVE L. (1999), « La dynamique singulière du corps humain et la pulsion éthique de la liberté chez Spinoza », *Corps et Science*, dir. L-P. Bordeleau-S. Charles, Liber, Montréal, p. 87-104.

BOVE L. (2000), Bulletin de bibliographie spinoziste XXII, *Archives de Philosophie* t. 63, Paris, p. 29-32.

BOVE L. (2002), « De la prudence des corps. Du physique au politique », Introduction au *Traité politique* de Spinoza, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Paris, p. 9-101.

BOVE L. (2005), « Politique : "j'entends par là une vie humaine" », *Multitudes* n° 22, Paris, p. 63-76.

BOVE L. (2006), « Éthique III », *Lectures de Spinoza*, dir. P.-F. Moreau-Ch. Ramond, Ellipses, Paris, p. 109-131.

Bove L. (2010), *Espinoza e a psicologia social. Ensaios de ontologia politica e antropogênese*, Coleção Invenções Democráticas, ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2010.

Bove L. (2012), « Uma filosofia de resistência à dominação », in *Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento*, Revista IHU On-line (*Revista do Instituto Humanitas Unisinos*), n° 397 ano XII, 06-08-2012, São Leopoldo, p. 61-66.

BRETON S. (1983), « Hegel ou Spinoza. Réflexions sur l'enjeu d'une alternative », *Cahiers Spinoza* 4, Réplique, Paris, p. 61-87.

CANGUILHEM G., *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Les Carnets de Baudasser, Pierre Laleure, libraire-éditeur, Ambialet, Tarn, Villefranche-d'Albigeois.

CAVAILLES J. (1939), « La pensée mathématique », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 4 février 1939, Paris.

CHANGEUX J.-P. et RICŒUR P. (1998), *La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris.

HOBBS Th. (1982), *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, éd. S. Goyard-Fabre, Flammarion, Paris.

MACHIAVEL N. (1996), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Giorgio Inglese, Biblioteca Universale Rizzoli, Classici della Bur, Milano.

MATHERON A. (1969), *Individu et Communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris.

MATHERON A. (1991), « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza* 6, Réplique, Paris p. 83-109.

SPINOZA B. (1965), *Œuvres 4, Traité Politique, Lettres*, trad. Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris.

SPINOZA B. (1988), *Éthique*, éd. bilingue B. Pautrat, Seuil, Paris.

SPINOZA B. (1999), *Œuvres III, Traité Théologico-Politique*, éd. bilingue J. Lagrée-P.-F. Moreau, PUF, Paris.

SPINOZA B. (2002), *Traité Politique*, trad. É. Saisset revue par L. Bove, Le Livre de Poche, Paris.

VERNIERE P. (1954), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris.